第 52 卷 第 6 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol. 52, No. 6
2015 年 11 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　Nov. 2015

黑格尔的法哲学和马克思的批判

主 持 人 语

《法哲学原理》是黑格尔生前发表的最后一部著作,他炉火纯青地把辩证法运用于社会历史现象,提炼出法国大革命时期的欧洲时代精神。国际学术界普遍认为这本书是关于现代社会的第一部著作,哈贝马斯认为黑格尔在这本书中首次提出了“现代性问题”。

马克思认为“德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述”。1843 年 3—9 月,马克思摘录了《法哲学原理》“国内法”部分第 261—313 节,并逐节加以评论。马克思的评论没有写完,这本笔记生前也未发表,但马克思非常重视这本笔记。在 1859 年《〈政治经济学批判〉序言》这一纲领性文献中,马克思写道:“我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性的分析”,“对黑格尔概括的市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻找”。1927 年,梁赞诺夫主编的第一版《马克思恩格斯全集》中首次公布了马克思这部手稿,但长期以来没有受到应有重视。

从 20 世纪 60 年代起,《法哲学原理》成为西方政治哲学的热门话题,马克思的《黑格尔法哲学批判》随之成为西方哲学界和马克思学界的共同话题。1968 年什洛莫·阿维内里发表的《马克思的社会政治思想》认为马克思一生的社会政治思想起源于他对黑格尔法哲学的批判和改造。皮蔡因斯基等人的著作证明了黑格尔的市民社会理论确如马克思自己所说是他的政治经济学批判的诞生地。

黑格尔的法哲学和马克思的批判是国内哲学界的新热点,这方面的学术成果越来越多。近年来,北京大学、复旦大学和清华大学马克思主义哲学和西方哲学等专业的教师,以研讨课、读书班、工作坊等方式对这一课题进行广泛而深入的讨论,形成了不少有学术价值和发展前景的文章。我从这些文章中选取以下三篇有代表性的论文,特此推荐。

——赵敦华

试析黑格尔哲学中的“道德”和“伦理”问题

先　刚
(北京大学 哲学系,北京　100871)

摘　要: 黑格尔在《精神现象学》里面认为“道德”是一个比“伦理”更高级的精神形态,然而在《法哲学原理》里面又把“伦理”放在一个比“道德”更高的阶段。本文分析了黑格尔对于这两个概念的理解,以及这两个概念在黑格尔的不同文本中的定位,从而澄清了这个疑难。也就是说,从存在的角度看,“伦理”高于“道德”,而从认识的角度看,“道德”高于“伦理”。

关键词: 道德;伦理;自由;精神现象学;法哲学

中图分类号: B 516. 35　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2015)06-0046-09

按照通常的理解,在德国古典哲学四大家(康德—费希特—谢林—黑格尔)里面,黑格尔不像其他三位那样都有过重大思想转变的经历,而是一步一步地不断拓展和充实自己的哲学思想,

收稿日期: 2015-10-02

作者简介: 先刚,男,四川泸州人,北京大学外国哲学研究所、北京大学哲学系教授。

并补充以各种详尽的阐释,最终把自己的哲学体系完整地呈现出来。

但恰恰在这里,我们注意到黑格尔哲学演进过程中的一个重要变动:在 1807 年出版的《精神现象学》的“精神”一章里,黑格尔的出发点是“伦理”(Sittlichkeit),从这里经过“异化”以及“教化”的讨论之后,达到了“对自身具有确定性的精神”,亦即“道德”(Moralität)。在这里,黑格尔明确宣称:“‘道德’是一个比‘伦理’更高级的形态。”①然而在 1821 年出版的《法哲学原理》里,黑格尔却把全书依次划分为“抽象法”“道德”“伦理”三大部分,这就把“伦理”放在了一个比“道德”更高的阶段。实际上,黑格尔的这个“思想转变”更早就发生了,因为《法哲学原理》不过是黑格尔关于精神哲学的“客观精神”部分的详细阐释,而在 1817 年出版的《哲学科学百科全书纲要》(以下简称《哲学全书》)里,黑格尔已经明确提出了客观精神从“法”到“道德”再到“伦理”的一个由低到高的演进过程。

那么,“伦理”和“道德”,究竟哪个才是处于更高一级的阶段?对于自己作出的这个如此重要的改动,黑格尔并没有作出任何说明,正如他也未曾告诉我们,为什么要在《哲学全书》的“主观精神”部分里加上一章“精神现象学”,以及这个章节与那部独立的专著《精神现象学》是什么关系?关于后面这个问题,我们暂且不予讨论。这里我们尝试从黑格尔的具体文本出发,仅仅考察黑格尔对于“道德”和“伦理”这两个概念的理解,从而澄清黑格尔之所以作出那个颠转的可能理由。

当然,我们首先需要澄清的是,“道德”和“伦理”分别究竟是怎样的意思?而且除了这两个概念之外,我们还有一个熟知的通常也译为“伦理”的概念,即“Ethik”。因此我们这里有三个概念。从词源学来说,“Ethik”起源于希腊语的“ethos”(伦常习俗),与之相对应的是拉丁语的“mos”(由此演化出了“Moral”“Moralität”),而德语里面与此对应的词是“Sitte”(以及由此演化出来的“Sittlichkeit”)。也就是说,单纯从字面上来看,“Ethik”“Moralität”“Sittlichkeit”这三个概念其实是完全一样的意思。

在我们学界,对于这几个概念的翻译可以说是莫衷一是。关于“Ethik”,人们基本上都翻译为“伦理”或“伦理学”,但也有翻译为“道德”的。更棘手的是另外两个概念。在这个问题上,有的学者和我们正好相反,把“Sittlichkeit”(我们译为“伦理”)译作“道德”,又把“Moralität”(我们译作“道德”)译为“伦理”。这里最著名的例子是对于康德术语的翻译。比如康德的《道德形而上学的奠基》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)和《道德形而上学》(*Die Metaphysik der Sitten*)这两部著作,其书名中的“道德”一词的原文其实是“Sitten”,而不是“Moral”或“Moralität”。而费希特的《伦理学体系》(*Das System der Sittenlehre*)这部著作,其书名虽然沿用了康德的“Sitten”一词,但这个概念却不再被翻译为“道德”,而是被翻译为“伦理”。当然,鉴于康德和费希特一向几乎是不加区分地使用“moralisch”和“sittlich”这两个术语,而且康德所谈论的“Sittlichkeit”确实就是后来黑格尔所说的那种“道德”(Moralität),所以这些翻译也不能说是错误的。简言之,如果哲学家本人并没有严格区分“道德”和“伦理”,那么在大多数情况下,无论我们把那些概念翻译为“道德”还是翻译为“伦理”,并不会带来严重的理论混淆。

但在黑格尔这里,正如我们开篇就提到的,由于他已经在“道德”和“伦理”之间做出了明确的区分,并且把它们看作是精神发展的两个截然不同的、高低有别的阶段,所以我们必须细致地区分和界定他的这两个概念,以便理解这样一个关键疑难:为什么他一度把“道德”放在比“伦理”更高的阶段,后来又把这个排序颠倒过来?

我们发现,黑格尔其实很早就已经明确区分了“伦理”和“道德”,确切地说,正是他敏锐地发现,有些哲学家已经以自觉或不自觉的方式把这两个东西割裂开了,而他的任务就是在承认这个既成事实的情况下,重新把二者重新统一起来。早在黑格尔于写作《精神现象学》之前几年发表的一篇长文《论科学的对待自然法的方式》

① 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,北京:人民出版社 2013 年版,第 220 页。

(1802)里,他就提出:“绝对的伦理的本性在于,它是一个普遍者,或者说它是伦常(Sitten),因此希腊语和德语里面那个指代着伦理的词语贴切地表达出了伦理的这个本性,但由于近代的伦理学体系把一种自为存在和个别性当作本原,所以它们不得不规避那些词语本来的意思;这个内在的寓意以一种如此鲜明的方式表现出来,即那些体系想要凸显它们强调的事情,而它们又没办法滥用那些词语,所以它们转而使用‘道德’(Moralität)这个词。诚然,‘道德’这个词就其词源来说同样意味着普遍者或伦常,但因为它主要是一个人造的词语,所以并没有直接摆脱它的较为糟糕的一方面的含义。”①

黑格尔在这里提到的“近代的那些伦理学体系”,首要针对的是康德的道德学说。对于这个问题,黑格尔在后来的《法哲学原理》里以更明确的方式指出:“‘道德’和‘伦理’,这是两个通常被当作同义词来使用的概念,但它们在这里具有根本不同的意义。一段时间以来,看起来也有些观念对此作出了区分;康德的惯用语言主要采用的是‘道德’这一说法,而且他的哲学的实践原则完全限定在这个概念上面,这就使得‘伦理’的立场成为一件不可能的事情,甚至可以说,它公开地取消和反对伦理。”②

既然如此,我们有必要首先简要考察一下康德本人对于道德的理解。在《道德形而上学的奠基》(1785)一书里,康德区分了“普通的道德理性知识”和“哲学的道德理性知识”,其目的在于对人们通常认可的“道德行为”(即遵循义务的行为)做出进一步的划分,以便“找出并且确立道德的最高原则”。③通常,如果一个人做出道德的行为,人们就认为他是“道德的”。但康德认为不然,他还想要分辨,“这个遵循义务的行为是出于义务而发生的呢,还是出于自利的意图而发生的?”④按照康德举的例子,虽然一个童叟无欺的商贩在表面上是道德的,但他之所以这样做,只不过是为了不做一锤子买卖的生意,而是希望获得长远的更多利益,而在这种情况下,他的行为远远说不上具有一种“道德价值”。人们可以称赞和鼓励这个商贩,但却不能说他是“道德的”。

当康德这样做的时候,他就在“伦理”(即黑格尔所说的“伦常”)和“道德”之间制造出了一个巨大的分裂。伦理或伦常,作为人的生活方式,其唯一要求的,就是遵循各种义务,只要人们这样做了,他们就是“好的”或“善的”。至于他们究竟是发自内心地愿意做这些事情,还是出于教育和习惯的影响,甚至是否还有着一些不可告人的目的,这些都是不重要的。然而康德并不这么认为,他把拷问人们在做这些行为时的动机放到了头等重要的位置,并且断言,只有当人们仅仅出于对义务的尊重而没有掺杂进任何自利意图的时候,这才是“道德”,才是“善”——绝对的“善”。与此相反,现实生活中最为常见的情况,却是人们的行为无论如何都掺杂进了一些私心或自利意图在内,这就是康德所说的那种“隐秘的自爱冲动”或“心爱的自我”。⑤康德既然把“道德的最高原则”放到一个如此超然的绝对地位,那么在这种情况下,可以说从古至今都没有任何人能够担当得起“道德的”这个评价了。⑥尽管如此,这还是不能阻止

---

① G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In ders. Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 2, S. 504.

② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 88.

③ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Berlin 1968. Band IV, S. 392.

④ Ebd., Band IV, S. 397.

⑤ Ebd., Band IV, S. 407.

⑥ 在后期的《纯然理性范围内的宗教》(1793)一书里,康德提出,人类迄今为止也许只有耶稣达到了他所说的“道德”的标准。Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin 1968. Band VI, S. 64 ff.

康德坚持自己的原则,因为他关心的并不是迄今的经验世界里现实地发生了什么事情,而是什么事情“应当发生”,比如,即使人类从来没有出现过完美意义上的真诚的朋友,我们仍然要求每一个人在友谊中应当抱有绝对的真诚。①

这就是黑格尔批评的那种情况,即康德的“道德”不但使得伦理成为一件不可能的事情,甚至要取消和反对伦理,因为无论人们做了什么好事,但只要按照康德的标准在里面找到了哪怕一丁点“自利”的意图(而这本来就是不可避免的),那么他们就配不上“道德的人”或“善人”的赞誉。既然大家都配不上“道德”的赞誉,那么好人和坏人之间就没有本质上的区别,仅仅是自私自利的程度不同而已。既然如此,人们何苦一定要去履行义务,做各种好事呢?

因此在黑格尔看来,归根到底,康德的“道德”是一种抽象的、脱离现实的主观自由。黑格尔进而指出,这种对于主观自由的片面强调乃是古代和近代的“转折点”和“中介点”:“近代以来尤其出现了一种看法,即总是要追问各种行为的动机,而过去的人们仅仅问道:这个人是正当的吗?他履行了他的义务吗?现代的人们想要探究内心,而在这样做的时候,他们就预设了客观的行为与内在的、主观的动机之间的断裂。”②但是康德之所以坚持要这么做,归根结底,是因为他想要捍卫人在实践领域里面的自由——因为只有在实践领域里面,人的自由才会体现出来。对康德而言,自由首要地意味着“自身规定”(Selbstbestimmung),即在行为上以“自身”为发起点,而不受任何外在因素的决定,尤其不受各种功利的决定:从一般的个人利益到最高意义上的“幸福”,通通不能作为规定我们的行为的原因。

问题在于,当康德强调“自身规定”的时候,他在这里设想的“自身”实在是过于狭窄,确切地说,他仅仅把实践理性看作是人的“自身”,人们只有从实践理性出发,出于对义务的尊重而去行动,这样才算是“自由的”。在这个意义上,康德经常用“理性存在者”(Vernunftwesen)这个词来指代“人”。然而人不仅仅是“理性存在者”,他同时而且首要地是一个“生物”,需要维持自己的生存,而他为了维持自己的生存而作出的行为当然要谋求功利,从而不可避免地要打上“自利”的烙印,而这就是康德倡言的纯粹的不计利害的“道德”从未真正出现的原因。本来,各个民族的伦理或“伦常”,作为一种生活方式(确切地说,“好的”生活方式),就是要让人们好好生活,就像一句德语谚语所说的那样:“既要自己活,也要让别人活”,而康德的“道德”简直就不要任何人活了。③对此黑格尔反驳道,人之为生物不但不是一件偶然的事情,反而恰恰是一件合乎理性的事情。人的生存不但不是一件可耻的事情,毋宁说人们能够活在其中的精神性乃是一种最高的精神性。④只有像康德那样在抽象中把生存和道德固执地割裂开来,才会制造出一种违背自然的道德观,把道德仅仅看作是一场永远与自身满足相对立的敌对斗争。⑤现在,既然人的生存以及生理需要本身是一种合乎理性的东西,那么人为此所做

① Ebd., Band IV, S. 408.

② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970, Band 7, S. 233, 229.

③ 在《纯然理性范围内的宗教》里,康德试图提出一种新的解决方案。他在人性里面区分出三种“向善的禀赋”:1)生物性的自爱;2)理性生物的权衡比较下的自爱;3)遵循道德法则的理性存在者。也就是说,康德声称他并不反对人的生物性方面的需要和追求,但他又强调道德法则应当优先作为人的行为准则。同时康德又指出,人们在行动时必然会作出一个颠倒,把生物性需求放到道德准则上面,这就是所谓的“根本恶”。由此可见,康德仍然在谴责人们不能(虽然他们应当)做到纯粹的“道德”,他的立场相比从前并没有根本的改变。Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In *Kants Werke*, Akademie Textausgabe. Berlin 1968. Band VI, S. 26—39.

④ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 232.

⑤ Ebd., Band 7, S. 233.

的行为就不能说是“不道德的”,或者说对于这些行为正当与否的评价就应当有另外的标准。换言之,对于人们的行为,我们不是应当去考察它们是否“合乎道德”,而是应当考察它们是否“合乎伦理”,因为伦理作为一种客观的、普遍的东西,同时也是一种现实的、现存着的东西。

在黑格尔看来,康德通过“道德”提出的种种“应当”,只有在伦理里面才会得到实现,而且已经得到实现。如果说“道德”代表着主观方面的善,而“法”代表着客观的、自在且自为存在着的善,那么伦理就是二者的统一。黑格尔甚至认为,“法”和“道德”本身都不可能孤立地存在,“法”的缺陷在于它缺失了主观性环节,而“道德”的缺陷在于它仅仅包含着主观性环节,因此它们必须统一起来,以伦理为承载者和基础,亦即把伦理当作它们的实体,一个“具体的”实体。①

在黑格尔哲学的“客观精神”部分里,伦理是客观精神的第三个、也是最高的阶段。伦理意味着个人意志的主观性已经被扬弃,意味着“自由”概念已经成为一个现存着的世界,成为自我意识的自然或本性。②这个现存着的世界(vorhandene Welt)当然不是指通常意义上的由物构成的自然界,而是指人们自古以来就拥有的“伦常”或“习俗”(Gewohnheit),它作为“第二自然”(zweite Natur)——与之相对应,人的单纯的生物属性可以称作“第一自然”——取代了人的自然意志,代替它指导着人们的行为。与此同时,正如伦理是主观的善和客观的善的统一,“第二自然”不仅包含在人的自我意识之内,同时也是一个现实的、具体的存在者,这就是家庭、市民社会、国家。③在这里,家庭以及市民社会并不是与国家处于平起平坐的关系,因为自由的概念只有在国家那里才现实地完全展开,只有国家才代表着“客观的伦理”,而家庭和市民社会仍然具有个体的片面性。从这里出发,黑格尔甚至提出了一种在今人听来颇为刺耳的言论:“一个个体是否存在,这对于客观的伦理来说是无所谓的,惟有伦理才是持存的东西,才是统治着个体生命的势力。因此对各个民族来说,伦理是被看作是永恒的正义,被看作是自在且自为存在着的诸神,相比之下,个体的虚妄举动始终只是一波一波的游戏。”④

到目前为止,我们简要阐述了黑格尔一贯的、鲜明的“伦理”高于“道德”的观点。现在我们要追问的是,既然如此,为什么黑格尔在《精神现象学》里面却把“道德”放在一个比“伦理”更高的阶段呢?

在我们看来,要解释这个疑难,首先的关键是要认识到《精神现象学》在整个黑格尔哲学里面扮演的角色和地位。按照黑格尔自己原本的理解,《精神现象学》是他的整个哲学(所谓的“科学体系”)的导论,其主旨在于考察人类知识的“转变”或“形成”(Werden)。我们都知道,德国古典哲学是一种彻底的“本原学说”(Prinzipienlehre),即探索万事万物的本原、本原如何派生出万事万物、事物之间以及事物与本原之间的关系。然而值得注意的是,黑格尔的精神现象学并不是严格意义上的“本原学说”,因为它没有从一开始就提出“世界从何而来”“世界的本原是什么”之类问题,而是直接从一个无可置疑的经验事实出发:我们置身于世界之中,我们与这个世界相处,对其进行认识,同时从事各种实践活动(实践活动归根到底也是一种认识活动)。当然,这并不意味着黑格尔的精神现象学是一种“无根的”或“缺乏本原的”学说(谢林和黑格尔曾经在某种意义上把

① Ebd., S. 291, 293.

② Ebd., Band 7, S. 292.

③ “第二自然”概念起源于亚里士多德,历经奥古斯丁、托马斯·阿奎那、卢梭、德国古典哲学、马克思,直到最新的法兰克福学派都有较多的讨论。在黑格尔的同时代人里,谢林也曾把作为伦理秩序的国家称作“第二自然”,但他并不像黑格尔那样绝对地推崇国家,而是认为必须补充以哲学和宗教,这样才能够真正确保人类的“内在的统一”。参阅先刚:《哲学与宗教的永恒同盟:谢林〈哲学与宗教〉释义》,北京:北京大学出版社 2015 年版,第 212—213 页。

④ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 294.

这个批评应用到康德哲学身上)。实际上,要提出“根基”或“本原”的概念很容易,然而这个概念又是从何而来呢？如果哲学是从一个抽象概念出发,那么无论这个概念听起来多么“高大上”,这都是德国古典哲学(以及其他许多哲学)明确拒斥的“独断论”。实则“概念”(Begriff)这个词本身就意味着“包揽性的理解把握”,因此它只能是通过认识的积累逐步形成的,是作为认识的“结果”而出现的,而真正的“结果”并不是指单纯的结果本身,而是包含之前的形成过程在内。现在我们每个人都知道,黑格尔哲学的本原就是“精神”,但黑格尔的伟大之处在于向我们展示出,“精神”这个概念是通过一个漫长的认识活动——通过“精神现象学”——才真正得到理解把握的,我们也是通过这个漫长的过程才具体认识到“精神”及其各种表现形态。

也就是说,从认识的角度来说,黑格尔的“精神现象学”是他的整个“科学体系”的准备和前提,相应地,《精神现象学》和《哲学全书》也是这样的关系。在黑格尔哲学研究中,人们经常有这样的印象,即这两部著作虽然都是博大精深,但相比之下,《精神现象学》似乎更具有一种原创性的活力,而《哲学全书》(尤其是其中的“精神哲学”部分)就较多地带有独断宣教的意味。过去有人把这归咎为黑格尔晚年失去了思维活力,或者认为黑格尔的体系思维扼杀了思想的原创性等等,这些都没有把握到事情的关键。①因为这两部著作的风格和内容完全是由它们各自的使命和功能来决定的。《精神现象学》的任务在于“奠基”或“探究”,因此它会更多地呈现出这条道路上的曲折坎坷,而《哲学全书》的任务在于以《精神现象学》得到的结果为基础,以之作为确凿无疑的前提,进行“立论宣教”——这是“独断论”(Dogmatismus)一词本来的意思,它原本并不是一个贬义词,正如“学说”(Doctrine)一词也是从这里派生出来的。同样,如果我们把《精神现象学》和《哲学全书》中的“精神哲学”部分专门比较一下的话,那么可以发现,《精神现象学》是“综合式”的,而“精神哲学”是“分析式”的,因为前者是从最基本的“感性确定性”出发,逐步上升到“绝对知识”(实即“精神”的最完满的概念),而后者则是直接从“精神”概念的两个界定——“自由”和“自我认识”——出发,阐述其具体的表现。

这里我们之所以用了一定篇幅来澄清《精神现象学》与《哲学全书》(尤其是其中的“精神哲学”部分)的关系,是为了表明《精神现象学》在黑格尔哲学中的独特地位,而这种独特性将会有助于我们理解他在不同场合对于“道德”和“伦理”的不同排位。但在进行更进一步的阐述之前,我们希望澄清理解《精神现象学》的另一个关键点。前面说过,《精神现象学》的最终结果是对于“精神”的完整认识,但我们同时应当注意到,精神并不是等到我们最终认识到它以后才出现的,毋宁说只有当精神已经存在着,我们才能够进行各种认识活动。精神是实体,是认识活动得以可能的前提。过去我在某个地方曾经提出,《哲学全书》是《精神现象学》的“存在的根据”,而《精神现象学》则是《哲学全书》的“认识上的根据”②。黑格尔一方面强调,“任何个人都必须在内容上完整地经历那个普遍精神的各个教化阶段,同时又把它们当作精神的已经蜕下的各种形态,当作一条已经被开辟和铺平的道路的各个阶段”③,同时历数这条道路的艰辛和漫长,另一方面又宣称:“但与此同时,个体其实也没有花费多大的力气,因为这一切都已经自在地完成了,内容已经沉淀为一种潜在的现实性,一种被克服了的思想直接性,而形态分化也已经被简化为一种单纯的思想规定”。④也就是说,精神及其各种规定都是实体性的东西,从存在的角度来说,它们已经是一个“现

① 黑格尔发表《精神现象学》(1807)时已经 37 岁,已经算不上年轻,而他发表《哲学全书》(1817)时也只有 47 岁而已,何来“晚年”之说？至于人们针对黑格尔的体系思维的质疑,更是对黑格尔哲学(甚至对哲学本身)无知的表现,这里不予赘述。

② 黑格尔:《精神现象学》,译者序,第 6 页。

③ 黑格尔:《精神现象学》,第 19 页。

④ 黑格尔:《精神现象学》,第 19—20 页。

存的世界”,相应地从认识的角度来说,它们不需要我们这些个人的“发明”,而只需要我们的“发现”或“认识”,进入到我们的意识之内。

落实到本文专门讨论的“道德”和“伦理”问题,那么可以说,自在地看来,“道德”和“伦理”的关系(尤其是它们的先后次序和高低之分)已经确定下来了,这就是黑格尔在《哲学全书》以及《法哲学原理》里面阐述的那个样子。但另一方面,我们关于它们的意识是否必然也是处于同样的秩序中呢?

在《精神现象学》里,虽然第六章明确地以“精神”为标题,并且其第一部分以“作为真相的精神;伦理”开始,但实际上,在之前的一章即第五章“理性的确定性和真理”里,其第二部分“合乎理性的自我意识自己实现自己”一开篇就指出,“它[自我意识]成为了精神”。①此前的论述不仅重温了意识从感性确定性到知觉、再从知觉到知性的运动,而且重温了自我意识得到承认的过程,只不过这里的承认不是像主奴关系那样是一种片面的承认(奴隶对于主人的承认),而是一个自由的自我意识对于另一个自由的自我意识的承认。正是在这个基础上,黑格尔突然提出了“伦理王国”的概念。黑格尔进而阐释道:“所谓伦理,无非是指众多独立的、现实的个体在本质上形成一个绝对的精神性统一体。这是一个自在存在着的、普遍的自我意识,它的现实性依赖于另一个意识,后者因此获得了完满的独立性,或者说被看作是一个物,而前者恰恰通过这种方式意识到它与后者的统一,而且,它只有与这个客观的本质统一起来,才成其为一个自我意识。”②

黑格尔在这里提出“伦理王国”以及“伦理实体”,其关键就像我们之前所说的那样,把“生存”或“生活”放到了最基本的位置。确切地说,一个个体的生活只有在“一个民族的生活”里面才获得实在性。黑格尔说:“个体是一个自然存在,或一个存在着的个别性,所以它有各种生理需要,而他的纯粹个别的所作所为都与这些生理需要相关。借助于一个普遍的、维系着一切的媒介,借助于整个民族的势力,个体的那些最普通的功能都没有退化,而是获得了现实性。”③正如黑格尔指出的,个体的“纯粹个别的行为”——个体的“劳动”——都是为了满足自己的生理需要,亦即都是“自利的”,但因为任何个体都不可能孤立地存在,而是必须依托于整个民族的生活才获得自己的实在性,所以每一个人的“自利”行动同时也是“利他的”,正如如果没有别人的“自利的”行动,他的各种生理需要也不可能真正得到满足。这就是“为他存在”与“自为存在”的统一,其普遍的表现就是“一个民族的伦常和规律[法律]”。④这些伦常和法律规定了任何个人“是什么”和“应当做什么”,每一个人都通过这些规定既获得了“自身确定性”,也获得了“他人确定性”。

这意味着,个体直接地、甚至无意识地就生活在普遍的伦常之中,在这个阶段,他没有必要而且也不可能去思考诸如“这些规律是从何而来的”“这些规律是否正当”“我在遵循这些规律时是否自由的”之类问题。人首先活着,然后再进行思考。换言之,从认识的角度来说(我们再次强调,这是《精神现象学》的核心的主导线索),人们关于“伦理”的意识必然先行于他们关于“道德”的意识,而后面这种意识亦即“道德意识”恰恰就是从对那些问题的思考中产生出来的。刚开始的时候,自我意识是直接置身于伦理实体之中,还没有意识到它与伦理实体(以及伦理规定)之间的差别,所以它和伦理实体的这种直接统一还不是真正的统一。因此自我意识必须向着这个目标运动。这个运动的表现就是各种“自然冲动”(即黑格尔前面说的“生理需要”)失去了它们的“直接性”和“淳朴性”,而它们的内容也过渡到一种更高级的内容;自我意识不再认为自然冲动是自己的规定,而是像后来的康德那样,转而认为“实践理性”之类才是自己的规定。而正是在这个意义上,黑格尔说:“这个运动就

① 黑格尔:《精神现象学》,第 216 页。

② 黑格尔:《精神现象学》,第 216—217 页。

③ 黑格尔:《精神现象学》,第 217 页。

④ 黑格尔:《精神现象学》,第 218 页。

是‘道德’的形成过程,而‘道德’是一个比‘伦理’更高级的形态。”①

按着这个思路,黑格尔在《精神现象学》里从这里直到整个“精神”一章都在阐述自我意识在这个运动中遭遇的各种矛盾和纠结。自我意识不但要制定各种伦理法则,还要对这些法则进行检验,但无论如何,它首先遭遇的都是那些已经“存在着”的伦常。对此黑格尔借用索福克勒斯在《安提戈涅》中的话,把它们称作“未成文的和确实可靠的神律:并非今天或昨天,而是永恒以来,它就活着,没有人知道它何时开始显现”。②在后来的《法哲学原理》里,黑格尔再次引用了这句名言。③但自我意识有权利对此进行审查或检验,因为它们应当得到我的“知识”的认可。

也就是说,如果过去人们关注的是,“按照传统的伦常习俗看来,什么是正当的?”那么现在人们强调的则是,“按照我的知识或我的理性判断,什么是正当的?”这个“主观性”或“主观自由”环节的介入促成了从伦理到道德的过渡。我们还记得,黑格尔在《法哲学原理》里面曾经提出,以康德为代表的对于主观自由的强调是古今之分的“转折点”。但我们同时也不要忘了,在《精神现象学》里,“主观自由”的环节在古代的斯多亚主义那里已经出现。而且实际上严格说来,“主观自由”的出现还可以追溯到更早的时期。恰恰是在《法哲学原理》里,黑格尔指出,自我意识很早就开始抵触一切现存的、给定的伦理规定。他说:“作为历史里面的一种更为普遍的形态(比如在苏格拉底、斯多亚主义者等等那里),出现了一个转向内心的趋势,要在自身内部寻找、并且通过自身来认识和规定,什么是正当的和善的。在他们那个时代,那些在现实性和伦常中被认为是正当的和善的东西,已经不能满足一个更优秀的意志;如果这个意志认为现存的世界已经背叛了自由,那么它在那些既定有效的义务里面就再也找不到它自己,于是它必然只能在观念层面的内心里面尝试获取那已经在现实性中失去了的和谐。”④

当然,无论是苏格拉底还是斯多亚主义者,都没有后来的康德那么极端,因为苏格拉底和斯多亚主义者同时也宣扬“天命”或“神意”,恪守对于伦常和法律的尊重和服从。根据柏拉图在《克里同》里面的记载(Krit. 51d),苏格拉底拒绝了朋友的越狱的建议,因为在他看来,无论一个人是否遭受了不公的审判,他都没有权利规避法律,使法律失效。按照黑格尔偏爱的、多次引用的一个例子,那些哲学家作为“最智慧的人”同时始终教导人们,“智慧和德行在于按照本民族的伦常去生活”,⑤并且认为,对于一个人最好的教育方式,就是让他成为一个具有良好法律的国家的公民,而卢梭对于爱弥儿的那种与世隔绝式的教育根本就是不可取的。⑥另一方面,康德的“极端”也绝不是毫无可取之处,毋宁说他对于“道德”的极端强调达到了“主观自由”的顶峰,从而为自我意识重新走向“伦理”做好了准备。需要指出的是,康德之所以走到这一步,有着思想上和历史上的背景和铺垫,是精神发展的一个必然阶段。如果我们看看黑格尔在《精神现象学》的“精神”一章里面的阐述,就可以发现伦理意识在向道德意识过渡的过程中经历了多少严峻的冲突,尤其是在“异化”这个部分里,自我意识与国家权力、宗教信仰的冲突达到了白热化的阶段,最终导致了“绝对自由与恐怖”的共存。无论如何,康德史无前例地把人类的“自由”抬到了最高地位。在这个意义上,黑格尔多次赞扬康德的历史功绩:“如下原则的建立是一个伟大的进步,即自由乃是人类立

---

① 黑格尔:《精神现象学》,第 220 页。

② 黑格尔:《精神现象学》,第 264 页。

③ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 294.

④ Ebd., Band 7, S. 259.

⑤ 黑格尔:《精神现象学》,第 218 页。

⑥ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In ders. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 303 – 304.

足其上的最终枢纽,是一个最高的顶峰,它不是通过任何东西输入到人自身内,在这种情况下,只要任何东西、任何权威与人的自由相对立,人就不予认可。康德哲学的这个方面尤其为自己赢得了广泛的传播和支持,即人在自身内找到了一个绝对稳固的、不可动摇的东西,找到了一个坚实的核心,以至于如果他的自由没有得到尊重,他就可以不为任何事情负责。"①当然,如黑格尔随后批评的那样,康德仅仅停留在这个原则上面,而他的所有成果最终也沦为一种"空洞的形式主义"。②

到这里为止,我们已经大致澄清了,为什么黑格尔在《法哲学原理》和其他著作里面把"伦理"放在比"道德"更高的阶段,而在《精神现象学》里面却宣称"道德"是一个比"伦理"更高级的形态。也就是说,分别从"存在的角度"和"认识的角度"来看,这里其实是不存在矛盾的,相应地在这个问题上面,黑格尔的思想并没有经历什么转变。当然,从事情本身的逻辑来说,我们认为,黑格尔在《精神现象学》里面阐述了"道德"(尤其是康德的道德观)之后,应当重新回到"伦理",以便确立(相对于之前的单纯接纳过来的"伦理")一种更高层次的、把主观性环节与客观性环节统一起来的"伦理"。因为即使从"认识的角度"来说,自我意识也应当上升到这一阶段。但在《精神现象学》里,黑格尔仅仅随之刻画了康德的道德世界观在另外一些人那里的进一步的堕落的表现(即所谓的"优美灵魂"等等),然后就从这里直接跳跃到了"绝对精神"(确切地说"宗教")的层面。正如我们看到的,黑格尔在《精神现象学》里面尚未把"市民社会"和"国家"作为伦理的两个更高的发展阶段明确提出来,尚未凸显"国家"的至高无上的地位。关于"国家",黑格尔这时主要看在眼里的,还是它和个体的斗争关系(对个体原则的压制,或遭受个体原则的腐蚀,或同归于尽等等)。他对于国家的走向主要持有一种悲观的、失望的态度,而不是像在后来的《法哲学原理》里面一样,把国家看作是理性的绝对目的,看作是自由的真正实现。简言之,黑格尔在《精神现象学》里面对于整个"伦理"的考察和阐述是不够完善的。对于这个问题,我们可以同意一个观点,即这是因为黑格尔急于将《精神现象学》完稿付梓而造成的遗漏;③当然我们也可以推测,相比于黑格尔后来系统严密的《百科全书》体系,《精神现象学》的这个重要遗漏多多少少是一种"不成熟"的表现。

The Problem of "Moralität" and "Sittlichkeit" in Hegel's Philosophy

Xian Gang

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: In his *Phenomenology of Spirit*, Hegel claimed that "moralität" (morality) is a more advanced spiritual form than "sittlichkeit" (ethics). However in his *Philosophy of Rights*, he said conversely that "sittlichkeit" is a higher stage than "moralität". This paper analyzes Hegel's understanding of these two concepts and their positioning in his different texts, and tries to clarify this problem. That is to say, "sittlichkeit" is higher than "moralität" from the ontological point of view, while "moralität" is higher than "sittlichkeit" from the epistemological perspective.

Key words: moralität (道德), sittlichkeit (伦理), freedom, *Phenomenology of Spirit*, *Philosophy of Right*

(责任编辑　　刘曙光)

① G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.* In ders. *Werke in zwanzig Bänden.* Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 20, S. 367.

② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* In ders. *Werke in zwanzig Bänden.* Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main 1970. Band 7, S. 252.

③ Vgl. Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben.* Darmstadt 1977. S. 201 –215.